التزعة المهدوية والتصوف بشمال المغرب: دراسة في تاريخ المتخيل الديني

مراد جدي*

مقدمة

تهيمن على الإسطوغرافية المغربية في مجال التاريخ الديني والثقافي، خصوصا تلك التي تؤرخ للتصوف والصلاح، صورة نمطية تركز كل تاريخ التصوف في التوجه السني العملي المتصل بالسند الشاذلي على طريقة الجنيد، وتقصي ما عداها من نزعات فكرية واجتماعية عرفها الحقل الصوفي المغربي واضعة إياها في خانة "المبتدعات"، والتي بحسبها لم يكن لها أي تأثير يذكر في وجهةالمتخيل الديني. ومن تلك النزعات التي تدحض هذه النمطية ما يعرف بدعوى "المهدوية"، ورغم أن الإخباريين والفقهاء أصدروا حكمهم على هذه النزعة بكونها "منتحلة" وخارج دائرة السنة، ومصادمة للذهنية المغربية المحافظة، إلا أنها أثبتت القدرة على أن تكون قوة تاريخية فاعلة، وظلت تتردد باستمرار في تاريخ بلاد المغرب.

إن مسار النزعة المهدوية في المتخيل الديني المغربي، تم بناء على عملية تراكمية عبر صيرورة تاريخية ممتدة، فهي كنظرية متأثرة بجذور من خارج المحيط الإسلامي وبخاصة الدائرة السنية منه من ناحية، وكحركة فهي ذات طابع سياسي في المقام الأول من ناحية أخرى. لكنها في البيئة المغربية والظروف التاريخية المحيطة بها أخذت مسلكا مستقلا بذاتها، خاصة في التقائها بالتصوف الذي نجح في اكتساح الجغرافيا والذهنية المغربية، وقد أحدث الصوفية تغيرات ملموسة في الأسس النظرية والعملية للمهدوية مسايرة لتحولات الحقل السياسي والاجتماعي.

أثار موضوع التيارات المهدوية بالمغرب في العقود الأخيرة اهتمام الباحثين الأجانب والمغاربة، فأنجزت العديد من المقالات والدراسات التاريخية. وما يلاحظ عليها تغليب الطابع العملي في دراسة المهدوية بالتركيز على بعدها السياسي، أو تناولها من جانب التاريخ العقائدي للمغرب، أو مقاربتها من زاوية الجغرافيا الثقافية بإضفاء الطابع الجهوي والطائفي على المهدوية من خلال ربطها بالجنوب المغربي أو بطوائف "مبتدعة" كالعكاكزة نموذجا[1].

---

* الفائز بالجائزة الأولى في مسابقة الباحثين الشباب. رباحث في التراث الثقافي والتنمية.

1- من بين أهم الدراسات التي تناولت بشكل مستقل موضوع المهدوية في تاريخ المغرب: نجد مساهمات الباحثة الاسبانية Mercedes GARCIA-ARENAL والتي ترجم أحد مقالاتها مؤخرا إلى العربية، وهو:

إن الطابع المطرد والمتكرر للنزعة المهدوية داخل الحقل الصوفي المغربي، وقدرتها على التجدد والتواصل والاستمرارية عبر الامتداد التاريخي، والظهور في أنحاء مختلفة من الجغرافيا المغربية، لبين النجاعة الرمزية والاجتماعية لهذه النزعة في تاريخ المتخيل الديني المغربي، وفعاليتها على المستويات الاجتماعية والسياسية والثقافية، ودورها في صياغة عالمها الرمزي الخاص بها الذي أثر تاريخيا - ومازال يؤثر- في باقي الحقول الاجتماعية وأنماط الذهنية المغربية.

بناء على ما سبق، نتساءل: ما هي طبيعة النزعة المهدوية في التصوف المغربي؟ وكيف استثمرها التصوف ونسق الولاية والصلاح أنثروبولوجيا على الصعيد التاريخي الاجتماعي؟

- « La conjonction du sufisme et du sharifisme au Maroc : le Mahdi comme sauveur »,**Revue dumonde musulman et de la Méditerranée**,Villes au Levant,N°55-56, 1990, pp. 233-256.

وترجم تحت عنوان: "المهدوية وتبيان المقال فيما بين التصوف والشرف في المغرب من اتصال: المهدي المنقذ". ترجمة: عبدالعزيزبل القايدة، محمدلغرايب، ضمن **السلطة و الفقهاء والمجتمع في تاريخ المغرب : الائتلاف والاختلاف**. أعمال تكريمية مهداة للأستاذ أحمد عزاوي، تنسيق: محمدالغرايب، عبدالعزيز بل القايدة وعبدالعزيز عينوز، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعةابن طفيل، مطابع الرباط نت، القنيطرة، 2013، صص. 403 - 432.

- « Pouvoir sacré et mahdisme : Ahmad al-Mansūr al-Dhahabi »,**Al-Qantara**, XVII, 1996, pp. 453-471.

- « Imam et Mahdi : Ibn Abi Mahalli », In **Mahdisme et millénarisme en Islam**, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, Edisud, 2001, pp. 157 – 180.

- « Mahdī, Murābiṭ, Sharīf : l'avènement de la dynastie sa'dienne »,**Studia Islamica**, N° 71, 1990, pp. 77-114.

ومن بين المساهمات الأخرى التي تناولت هذا الموضوع، نذكر:

- Michael BRETT, « Le Mahdi dans le Maghreb médiéval », In**Mahdisme et millénarisme en Islam**, Ibid, pp. 93 – 106.

- **Mahdisme : crise et changement dans l'histoire du Maroc**, Actes de la table ronde organisée à Marrakech par la Faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat du 11 au 14 février 1993,Coordonné par Abdelmajid Kaddouri, Rabat, 1re ed., 1994.

-Jacques BERQUE, **Ulémas, Fondateurs, insurgés du Maghreb XVII siècles**,Éditions Sindbad, Paris, 1982.

-Halima FERHAT, Hamid TRIKI,«Faux prophètes et mahdis dans le Maroc médiéval», **Hesperis Tamuda**, Vol. 26-27, N° 1, 1988-1989, pp. 5-24.

-Halima FERHAT, «Littérature eschatologique et espace sacré au Maroc: Le cas de Massa», **Studia Islamica**, N° 80,1994, pp.47-56.

ترجم تحت عنوان: "أدب الحدثان والمجال المقدس في المغرب: نموذج ماسة"، ترجمة: عبدالعزيز بل القايدة، ضمن **الزوايا في المغرب**، منشورات وزارة الثقافة، مطبعة دار المناهل، الرباط، 2009، ج 1، صص. 53 - 68.

- الهاشمي العلوي قاسم، "حركة المهدوية في الغرب الإسلامي فيما بين 260 هـ-865، 1050 هـ-1640م"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس**، العدد 10، 1989، صص. 177 - 188.

- عبد المجيد القدوري، "ابن أبي محلي نموذج الفقيه الثائر على الوضعية والمنادي بالوحدة (967 - 1022هـ/ 1560 - 1613م)"، ضمن **في النهضة والتراكم، دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية**، دراسات مهداة للأستاذ محمدالمنوني، سلسلة المعرفة التاريخية، دار توبقال النشر، الدارالبيضاء، ط. 1، 1986،صص. 279 - 297.

وهذا السؤال الكبير يقودنا إلى طرح الإشكاليات الفرعية التالية:

- ما هي خصائص المهدوية؟ وما علاقتها بالتصوف؟ أو كيف صاغ التصوف مهدويته الخاصة؟

- من أين ينبثق البعد التاريخي الاجتماعي للنزعة المهدوية؟ وكيف تؤسس وتعيد تأسيس ذاتها؟ وكيف تحافظ على اطرادها وتألقها؟

- ما هي هوية النزعة المهدوية الصوفية؟ وهل تخضع لشروط التحول السوسيو-ثقافي في امتدادها التاريخي؟ وكيف تحدث هذه التحولات وعلى أي مستوى؟

تتناول هذه الدراسة طبيعة النزعة المهدوية في التصوف المغربي، على أنها متسمة بخاصية بالغة التعقيد والتركيب، فهي ليست إفرازا لمذهبية معينة أو نتاج وضعية تاريخية مشروطة اجتماعيا، بل هي تراث وتقليد عابر للأزمنة بالمفهوم الأنثروبولوجي، تتخذ لبوس حركة اجتماعية بالمفهوم السوسيولوجي، وبالتالي لها دورة حياة تاريخية. وقد عمل التصوف المغربي على استثمار النزعة المهدوية أنثروبولوجيا، مكنه من القيام بعملية تحويل رمزي لهذه النزعة إلى تصورات ومفاهيم وأيديولوجيا وممارسات ومؤسسات على صعيد الفعل الاجتماعي، مستغلا ما تختزنه من طاقة اعتقاد حية ذات مردودية فعالة بالنسبة للنفسية والذهنية الجماعية.

إن طبيعة تساؤلات وإشكاليات الدراسة، تفرض علينا تناول الموضوع وفق مقاربات التاريخ الجديد، وسنبتعد بالتالي عن منطق الاستمرارية المتوالية "الأرخنة"، وسنعمد إلى إبراز وتفسير التحولات ورصد الصيرورة الخاصة بالنزعة المهدوية، وذلك بالدمج بين أدوات المقاربتين التاريخية والأنثروبولوجية أو في إطار "الأنثروبولوجيا التاريخية"، ما يستدعي باللزوم اعتماد تقنية الزمن الطويل، وتستدعي التركيبة الرمزية المكثفة للنزعة المهدوية، التوجه نحو ملامسة تاريخ المتخيل الرمزي لهذه النزعة في مسار انبنائه التاريخي، والذي يقتضي الكشف عن آليات إنتاج الرموز. ومناهج التاريخ الجديد غير فعالة دون ربطها بأدوات التحليل الأنثروبولوجي، لذلك فإننا سنستخدم التحليل الأنثروبولوجي الرمزي في طبعته التأويلية، أي الانطلاق من تمثلات الفاعلين حول وجودهم وعلاقاتهم الاجتماعية. والأداة التقنية المعتمدة في مثل هذا النوع من المقاربة، تتمثل في استخدام تقنية "السيرة / الترجمة"، وذلك ما توفره لنا الأدبيات المناقبية حينما يغفل عنه الإخباريون. كما انفتحنا على مقاربة المتخيل الرمزي لـ"كاستور يادیس" (CASTORIADIS)[2]، لأنها تهتم بفحص المصدر الأساسي الذي يصدر عنه الفعل الاجتماعي، أي الرموز التي أعطت الشرعية لهذا الفعل بدلا

2-كاستور يادیس كورنيليوس، **تأسيس المجتمع تخيليا**، ترجمة: ماهر الشريف، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2003، ص. 513.

من المداخل الوظيفية التصنيعية، وتوفر لنا أدبيات الحدثان والتصوف ونصوص الفتاوي والنوازل الفقهية المادة الخام لهذا التحليل إلى جانب الروايات الإخبارية والمناقبية.

وعليه سنعالج إشكاليات الدراسة في ثلاث محاور رئيسية: المحور الأول تمهيدي يبين خصائص النزعة المهدوية وارتباطاتها مع التصوف وخصوصية الرؤية الصوفية للمهدوية، والمحور الثاني يكشف عن التطور الحاصل في المتخيل الاجتماعي للنزعة المهدوية ما بين القرنين 7 – 8هـ/ 13 – 14م، فيما يركز المحور الثالث والأخير على تحولات النزعة المهدوية في مرحلة ما بعد القرن 9هـ/ 15م على صعيد البناء الرمزي والوظيفي.

1- المهدوية والمهدوية الصوفية : خصائص وروابط

تتجلى النزعة المهدوية في نوع من التشوف والتشوق لمستقبل بشري سعيد يعم فيه العدل والكرامة ويسود فيه المتقون والأولياء الصالحون، ويتحقق فيه الخلاص على يد المنقذ المجدد. وتقوم هذه الرؤية على وجود عقيدة الأمل والخلاص لدى الفئات الشعبية بظهور هذا المخلص، يقول ابن خلدون في هذا الصدد: **"وأما ما تدعيه العامة والأغمار من الدهماء ممن لا يرجع في ذلك إلى عقل يهديه ولا علم يفيده، فيتحينون ذلك على غير نسبة وفي غير مكان تقليدا لما اشتهر من ظهور فاطمي، ولا يعلمون حقيقة الأمر كما بيناه"**[3]. ويرتبط انتشار هذه العقيدة باستفحال واقع الأزمة **"حين يدب الضعف والوهن في كيان السلطة المركزية، وتستشري الفتن، وتحدث المجاعات والأوبئة والكوارث"**[4]. وفي رحم فوضى الأزمة تظهر أدبيات التبشير أو الحدثان تنبئ عن قرب ظهور المخلص الذي سيملأ الأرض عدلا بعدما ملئت جورا وظلما، والتي تأخذ شكل كتابات أو حكايات تدعو إلى التغيير الجذري للمجتمع أو الإعلان عن قرب ظهور المخلص[5].

أفرز الخطاب الصوفي لهذا الغرض نظرية حلولية متكاملة **"مكنته من تشييد نموذج سماوي شدد على جدارة دولة الأقطاب من كبار المتصوفة في حمل الرسالة السماوية والأمانة الإلهية وتشييد ما نعته ترميزا بالمدينة الفاضلة الصوفية"**[6]، مروجا لفكرة المهدي الصوفي كخاتم للأولياء، وقطب للأقطاب، حيث يقول ابن خلدون (ت. 808هـ) في هذا الشأن: **"وأما المتصوفة الذين عاصرناهم فأكثرهم يشيرون إلى ظهور رجل مجدد لأحكام الملة ومراسم الحق ويتحينون ظهوره لما قرب من عصرنا"**[7]. وهكذا عمل نسق الولاية والصلاح

3- عبدالرحمن بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق وتعليق: محمد عبدالله الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط. 1، 2004،ج 1، ص. 542.

4 - إبراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع - الذهنيات - الأولياء**، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية (7)، مطبعة الخليج العربي، تطوان، ط. 2، 2004، ص. 125.

5 - Halima FERHAT, «Littérature eschatologique et espace sacré au Maroc», op. cit, p.47-56.

6 - لطفي عيسى، **مغرب المتصوفة (الانعكاسات السياسية والحراك الاجتماعي) من القرن 10م إلى القرن 17**، مركز النشر الجامعي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة تونس، تونس، 2005، صص. 448 – 449.

7 - ابن خلدون، **المقدمة**، ج 1، ص. 541.

على استثمار الفكرة المهدوية استثمارا أنثروبولوجيا ذا مردودية فعالة على مستوى الفئات الشعبية، على أساس ما تتضمنه من كاريزما الأمل والإصلاح والتطهير والعدل والنبوة.

إن الولاية والصلاح هي وليدة حركة اجتماعية تحمل في طياتها أبعادا إيديولوجية وسياسية مضمرة بدأت تظهر معالمها مع رواج النظريات الصوفية الفلسفية المتقدمة، ويعد ابن قسي[8] وابن عربي النموذجان المثاليان للإيديولوجي الصوفي الذي يريد أن يجعل من الأفكار الصوفية قوة تاريخية. وقد أبدع الصوفية في إنتاج إيديولوجيا من المفاهيم الخاصة بهذا النسق، هذه المفاهيم ذات الطابع الرمزي تمثل الصيغة الإيديولوجية النضالية للتيار الصوفي في مواجهة الخصوم. وما يميز الرمز الصوفي عموما هو قدرته على التجدد والولادة مع كل لحظة تاريخية وسياق ثقافي خاص بالحركة الصوفية، وهذا ما يمنح للولاية والصلاح حركية سياسية منقطعة النظير مع غيرها من الحركات الدينية. ومن تلك الأفكار الإيديولوجية التي تهيكل نسق الولاية والصلاح الفكرة المهدوية بحمولاتها الرمزية والعاطفية، حيث تظهر وتختفي كلما سمحت لها الظرفية التاريخية بذلك، فهي إيديولوجيا صوفية لانهائية ولازمانية تتشكل مع كل أزمة يمر منها المجتمع[9]. وتستند فكرة المهدى المنتظر إلى إيديولوجيا جاهزة لا تقوم على تغير الوضع الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، فالتغير المأمول يتم بانتظار "معجزة إلهية"، وترقب الشخص الذي يملك الكرامات الكافية والخوارق اللازمة لتجسيد هذه المعجزة عمليا. مثل هذا الاعتقاد يصدر بشكل خاص – عن فكرة الولاية الصوفية الخفية التي قال بها الغزالي وعموم الصوفية. فالولي الصالح يقول بالكرامات لجلب النفوس سعيا وراء تحقيق أغراض روحية تهذيبية "فلا مانع أن تنقلب الولاية إلى مهدية حالما كانت الأغراض والأهداف سياسية ملوكية دنيوية"[10]. ولقد شهد التصوف المغربي ظهور عدة حركات وأفكار وطوائف وظفت الدعوى المهدوية، وتحركت بناء على إيحاءاتها الرمزية في العقلية المغربية، وظلت هذه الفكرة تتردد باستمرار في تاريخ بلاد المغرب، وشخص المهدي بالأساس مرابط مصمم في دينه محتسب أو محافظ يسعى إلى تأسيس طائفة خاصة به يكون على رأسها[11].

8- استخدم ابن قسي النزعة المهدوية في صراعه السياسي مع المرابطين ثم مع الموحدين، وهو ممن جمع بين ادعاء الولاية وادعاء المهدوية، ولم يتقيد بشرط القرشية والعلوية في المهدي المنتظر، بل يمكن أن يكون ممن كان من حطيئة الآل. عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، شرحه واعتنى به صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص. 155. ابن خلدون، **المقدمة**، ج 1، ص. 536.

9 - يرى **Berque** أن المسألة المهدوية ليست خاصة بالمغارب فقط بل تنتشر في مناطق أخرى، كما أن المسيحية والإسلام، يتقاسمان في الحقيقة ذات الرؤى فيما يتعلق بالتمردات المهدوية والتقنيات التنجيمية.

Jacques BERQUE, **Ulémas, Fondateurs, insurgés du Maghreb**, op. cit, p. 53.

10 - عبدالله العروي، **مجمل تاريخ المغرب (المغرب في عهد الوحدة والسطوة)**، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء – بيروت، ط. 2، 2000، ج 2،ص. 148.

11 - أريناك، "المهدوية وتبيان المقال فيما بين التصوف والشرف في المغرب من اتصال"، ص. 432.

يطلق لقب المهدي على كل مجدد للدين يملأ الأرض عدلا قبل قيام الساعة، ويعرف في بلاد المغرب بـ"**مول الساعة**" أو "**مول الوقت**"، يبعثه الله كلما استفحل الظلم وارتفع الحياء ليهدي المسلمين ويكون عليهم إماما وخليفة قائما على أمور دينهم ودنياهم، فهو مصلح ومجدد ومن أهل الصلاح[12]. وفكرة المخلص الموعود هي من أشمل وأوسع الأفكار البشرية انتشارا، فقلما نجد أمة أو شعبا لا تهتم بأمنية الخلاص وفكرة المنقذ الكاريزمي، وقد تجلت في كل ثقافة حسب خصوصياتها الرمزية والروحية، وعبر عنها في الإسلام بالمهدوية. ولهذه الفكرة ماض عريق ووطيد في التاريخ الإسلامي وردت فيها أحاديث نبوية وقامت على أساسها حركات، وتتفق عليها تقريبا كل الفرق المذهبية لكن تختلف درجة حضورها عند كل طائفة، فهي تعد عند الشيعة أحد أركان العقيدة الأساسية، في حين تبقى لدى دوائر أهل السنة في دائرة العقائد الفرعية المختلف فيها. وعقيدة المهدوية ذات تاريخ عريق بالمغرب من خلال الإشارات التاريخية المؤرخة لهذه الأفكار[13]، وقد سجل البكري إحدى أقدم الإشارات الواردة عن مثل هذه الادعاءات التي تم توظيفها من قبل أحد هذه الحركات التنبئية، ويتعلق الأمر بصالح بن طريف البورغواطي[14]. كما أننا نجد لدى الأدارسة بعض الإشارات التي تدل على تبني مثل هذه العقيدة، وإن كان من الصعب الجزم بوجودها العلني في برنامجهم السياسي[15]، أما الحركة الفاطمية العبيدية فقد ظل أثرها محدودا بالمغرب. غير أنه ابتداء من القرن 6هـ/ 12م بدأت التيارات التبشيرية المهدوية تعرف انتشارا وتزايدا مطردا، ولعل فشل مشاريع المتنبئين المغاربة خلال القرون الأولى هو الذي دفع بالطامحين للسلطة إلى تغيير الوجهة نحو تبني الإيديولوجية المهدوية التي تتيح إمكانيات تبني أفضل وأقل خسائر.

غير أن تزايد أعداد المهدويين لا يفسر فقط بفشل مشاريع النبوءات المحلية، بل يرتبط بسياق سيوسيو-تاريخي وثقافي ارتفعت فيه وتيرة الصراع الديني بين المسلمين والمسيحيين بحوض البحر المتوسط، وازدادت حدة التناقضات الاجتماعية وظروف القهر الاقتصادي والاضطراب السياسي، إذ "**تثير الظاهرة المهدوية من جديد احتجاجات وتمردات اجتماعية تبدو وكأنما مهد لها وقنعت في ذات الوقت بقناع ديني تعبيرا عن مطلب أناس يريدون إلها**

---

12 - نفسه، ص. 403.

13 - من أقدم تلك الإشارات ما ورد عن ابن حوقل: "وأهل السوس فرقتان مختلفتان، مالكيون أهل سنة، وموسويون شيعة يقطعون على موسى بن جعفر من أصحاب علي بن ورصند". أبو القاسم ابن حوقل، **صورة الأرض**، منشورات دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، 1992،ص. 90.

14 - ذكر البكري متحدثا عن صالح بن طريف البرغواطي، زعمه أنه "**سَيَنْصَرِف إليهم في دولة السابع من مُلُوكهم، وأنه المهدي الأكبر الذي يخرج في آخر الزمان لقتال الدجال، وأن عيسى بن مريم سيكون من أصحابه وسَيُصَلِّي خلفه. وتكلّم في ذلك كلاما كثيرا نَسَبَهُ إلى موسى الكليم وإلى سطيح الكاهن وابن عباس**". أبو عبيد البكري، **كتاب المسالك والممالك**، حققه وقدم له أدريان فان ليوفن، وأندري فيري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992، ج 2، ص. 820.

15 - أزينال، "المهدوية وتباين المقال فيما بين التصوف والشرف في المغرب من اتصال"،صص. 404 – 406.

منهم وإليهم"[16]. لذا فإن أغلب مريدي المهدوية من العامة، إذ لا يستنهض دعاتها همم العامة إلا بالكذب والحيل وأعمال السحر، لذا غالبا ما يسمى مدعي المهدوية في أدبيات الإخباريين "الفتان"، "صاحب الحيل"، "صاحب خزعبلات" ...إلخ[17].

لكل هذه الحيثيات مجتمعة تم توظيف المهدوية كحركة للتغيير السياسي بالمغرب، ومن أشهرها حركة محمد بن تومرت مؤسس دولة الموحدين، فكل ما سبق كان عبارة عن مقدمات، أما "صورة المهدي فقد تم تأكيدها وبشكل نهائي بفضل المهدي بن تومرت"[18]، الذي قدح زناد ما دعاه اليوسي "وسواس المهدوية"[19]. وحتى حينما اتخذ ابن تومرت لنفسه نسبا نبويا، فإنه وظفه بالتوازي مع الإمامة والمهدية، وحسب "خصوصيات المجتمع البربري"[20]. وتبلورت هذه التعبيرات ضمن مشروع تأسيس مجتمع جديد يتأسس على العقيدة[21]، فمقتضيات المهدوية هي التي فرضت استدعاء النسب الشريف. وقد شجع نجاح تجربة مهدي الموحدين عددا من الأشخاص على تبني مشاريع مماثلة، مثل ثورات ابن قسي وابن هود وابن الفرس والجزيري وغيرهم "ممن أغراهم النجاح السياسي لحركة ابن تومرت ودعوته، واتخذوا المهدوية سبيلا للوصول إلى السلطة"[22].

أحدث الصوفية من خلال رؤاهم الخاصة حول المهدوية تغيرات جوهرية في هذه الفكرة بتعزيز نطاق التشوف إلى هذه الظاهرة وسط المجتمعات السنية، وإذا كان بعض المؤرخين القدامى كابن خلدون وبعض الباحثين المعاصرين يجتهد في إثبات تأثير المثل الشيعية على التصوف عبر مدخل المهدوية[23]، فإن لمهدوية الصوفية خصوصية لا نجدها عند المهدوية الشيعية إذ يمكن لأي شخص ولي صالح أن يكون مهديا دون شرط النسب كما نظر لها ابن عربي[24]، استنادا إلى الطرق الخاصة التي يتم بها تمثل المهدي عند الصوفية، وذلك عن

---

16 - نفسه، ص. 404.

17 - فرحات، "أدب الحدثان والمجال المقدس في المغرب"، ص. 56.

18 - أريثال، "المهدوية وتيان المقال فيما بين التصوف والشرف في المغرب من اتصال"، ص. 407.

19- الحسن اليوسي، **المحاضرات في الأدب واللغة**، تحقيق وشرح: محمد حجي، وأحمد الشرقاوي إقبال، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. 2، 2006، ج 1، ص. 257.

20 - عبد اللطيف أكنوش، **تاريخ المؤسسات والوقائع الاجتماعية بالمغرب**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1987، ص. 78.

21- محمد ضريف، **مؤسسة السلطان الشريف بالمغرب: محاولة في التركيب**، أفريقيا الشرق الدار البيضاء، 1988، ص. 14.

22 - محمد الشريف، **التصوف والسلطة بالمغرب الموحدي: مساهمة في دراسة ثنائية الحكم والدين في النسق المغربي الوسيط**، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية (8)، طوب بريس، الرباط، ط. 1، 2004، ص. 52.

23 - ابن خلدون، **المقدمة**، ج 1، صص. 541 – 544. كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، دار المعارف، القاهرة، ط. 2،د.ت،صص. 466 – 481. مصطفى بنسباع، **السلطة بين التسنن والتشيع والتصوف ما بين عصري المرابطين والموحدين**، تقديم امحمد بنعبود، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي بتطوان، مطابع الشويخ، تطوان، ط. 1،1999، ص. 103.

24- صاغ ابن عربي نظرية خاصة به في شأن موضوع المهدي تتسق مع رؤيته لمسألة الظاهر والباطن، فنحن أمام إمامتين ظاهرة وباطنة فالخليفة الباطن أي القطب الصوفي يدعم الخليفة الظاهر وهديه، لكن مع تعاقب الزمان وابتعاد الخليفة الظاهر عن الخليفة الباطن لا بد من ظهور الإمام المهدي، والمهدي في تصور ابن عربي ولي عارف وخليفة وإمام، وهو خاتم

طريق "الكشف" الذي هو أصل طرائقهم. فالتصوف "قد نجح في الانتقال بها إلى أفق جديد عندما قرر أنها من أصول ما أسماه ب(العلم اللدني) وهو علم لا يتجلى إلا بالكشف الرباني، الذي تظهر من خلاله يقينية خروج الإمام وحتميته"[25].

2- تطور المتخيل الاجتماعي للنزعة المهدوية ما بين القرنين 7 - 8هـ/ 13 - 14م

حظيت فكرة المهدوية الصوفية برواج واسع في أوساط المغرب الإسلامي، ساعدها على ذلك انتشار غزير لأدب الحدثان مرتبط بالظروف التاريخية التي مر منها المغرب الأقصى لكونه في نطاق بلدان المواجهة المباشرة مع الغرب المسيحي، وتخبط المجتمع المغربي في أزمات سياسية واقتصادية واجتماعية ناجمة عن الطريقة الجائرة التي كان يدار بها الحكم وصراع المشروعيات الدينية المتنافسة وغياب العدالة الاجتماعية. وتخصصت مناطق مغربية محددة في إنتاج هذه الظاهرة بكثرة مثل سوس وغمارة، ويبدو أن عراقة تقاليد المقدس بالمنطقتين اللتين مرت عليهما عقائد ومذاهب وحركات دينية وسياسية مختلفة، وإلى الاستعدادات الذاتية التي تسكن أهالي المنطقتين تجاه الظواهر التنبئية بمختلف أشكالها[26]، زودها بشحنة رمزية قوية دفعت العديد من الأشخاص إلى الظهور في تلك المناطق مدعين المهدوية. وقد عرفت منطقة الريف بشمال المغرب انتشار مثل هذه الدعوات في ارتباط مع ظهور وتوسع الحركة الصوفية بالمنطقة، واتخذت تعبيرين رئيسيين: تعبير علني ثوري صدامي مع السلطة القائمة انتهى إلى الإخفاق، وتعبير متستر ذي طابع تبشيري تنبئي ظل يتحين الفرصة للظهور محافظا على طاقة الاعتقاد حية في ذهنيات العامة.

مثل التوجه الأول شخص يدعى الحاج العباس بن صالح الكميلي من صنهاجة بادس، ثار في سنة 686هـ/ 1287م، وادعى أنه رسول الفاطمي، وأنه قد قرب وقته، "فأظهر الحاج العباس دعوته يوم عاشوراء سنة ست وثمانين وستمئة (فبراير 1287م)، ودخل بادس عنوة وسبى وقتل، وتمادى إلى المزمة، فقتل بها يوم عشرين من صفر من العام المذكور، وصلبت

الأولياء والإمام الأكبر الذي إليه المرجع وتنعقد فيه كافة أمور الإمامة، ولا يشترط فيه الشرف بالنسب الجسماني بل بالانتساب الروحاني إلى النبي عليه السلام، وهو معصوم في أحكامه مسدد في حكمه، مسنود بقوى ربانية خارقة، وله وزراء خارقون يعينونه في عمله، بهذا يحقق التغيير المعجز في أحوال أهل الأرض من الظلم إلى العدل ومن الجهل إلى العلم ومن الفقر إلى الغنى، وبهذا فقد بصم ابن عربي برؤيته المتخيل الديني في الإيمان بخروج المهدي وانتظاره. ينظر حول تصوراته هاته: محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، ضبط وتصحيح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1999م/ 1420هـ ج 6، صص. 50 - 69.

- محيي الدين بن عربي، **عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب**، اعتنى بها عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 2009، صص. 140 - 161.

25 - عيسى، **مغرب المتصوفة**، ص. 450.

26 - المبروك المنصوري، "ظاهرة التنبؤ في المغرب الإسلامي وأثرها في تشكيل ملامح التجربة الدينية إلى نهاية القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي"، **مقدمات المجلة المغاربية للكتاب**، الدار البيضاء، فصلية، عدد 29/30، ربيع / صيف 2004، صص. 12 - 50.

جثته على باب المزمة، وحمل رأسه فطيف به في بلاد المغرب، وعلق على باب الكحل بمراكش"[27]. ومن خلال ما أورده البادسي يلاحظ على هذه الحركة قلة التنظيم وضعف الاستعدادات المادية وضيق الرقعة والانتشار وسرعة الانكفاء الزمني. لكن هذه التجربة رغم قصر مدتها فهي "متألقة ومدهشة". وهذا التألق يتأتى من طاقة الاعتقاد التي توفرت لدى هذا الشخص في نجاح فكرته رغم ضعفها المادي، ومن مظهر الثقة الذي ظهر به، وقدرته على إحياء هذه الفكرة القديمة ليتوصل لاحقا إلى إطلاق حركة اجتماعية بواسطة هذه الشرعية المتخيلة. لا يبدو أن هذا الشخص انطلق من فراغ، بل تأخذ حركته فعاليتها من القوة المؤسسة للفكرة المهدوية كنتاج مترسب في الذهنية الصوفية والجماعية أعطاها أصلا لوجودها، فهذا الشخص لم يكن بعيدا عن الحركة الصوفية التي عرفتها المنطقة، فهو أخذ عن كبار صلحاء الريف وتردد على مساجدهم ورابطاتهم وظهر بصورة الولاية والصلاح، فقد "كان الحاج العباس القائم بالريف بالدعوة الفاطمية عندنا قبل حجه يقرأ ويأوي إلى المسجد (ببني ورجين بقبيلة بقوية)"[28]. وحتى الصلحاء الذين عارضوا الحاج العباس في قومته، لم يكن بسبب رفضهم للفكرة من الأصل، إنما اختلاف حول الوسائل والطرق الموصلة لتحقيق الفكرة، فعندما بدأ الحاج العباس يدعو لأفكاره المهدوية "اتصل خبره بالحاج علي (بن مخوخ التوزيني)، فقال لي (يقصد يحيى بن حسون البادسي): قل له يلازم الخلوة ثمانية أيام، فيظهر الله الحق، فلما بلغه كلامه، قال له: يا حاج، ليس هذا مقامك، فبلغه جوابه، فقال: لا بد من قارعة تنزل به"[29]. ويظهر من خلال هذا السجال الفكري أن الأمر لم يكن يتعلق بجدال حول شرعية الفكرة المهدوية في ذاتها، حيث يبدو أن الحاج علي التوزيني متبنيا لها، إنما يتمحور حول الهوية الروحية والصوفية لهذه المهدوية، فالمهدي يجب أن يكون من أهل الولاية والصلاح بكل ما يستتبع الولاية من عرفان علمي وكرامات وخوارق ربانية، وهذا الشرط لم يكن متوفرا في الحاج العباس.

مهما يكن فإن فشل التجربة المهدوية أمر متكرر الحدوث في معظم الحركات المهدوية التي عرفها تاريخ المغرب، باستثناء تجربة ابن تومرت، وهذا الفشل يعود إلى عدم إحكام الشروط البنيوية اللازمة لنجاح مثل هذه الحركات الاجتماعية. لذلك اعتبر ابن خلدون دعاة المهدوية "من الموسوسين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصبية ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم"[30]. إذ ظلت أمثال هذه الحركات غارقة في سذاجتها، حبيسة الأفكار الكلاسيكية للمهدوية ولم تستطع بلورة أسس

---

27 - عبدالحق البادسي، **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، تحقيق: سعيد أعراب، المطبعة الملكية، الرباط، ط. 2، 1414 هـ/ 1993م ص. 115.

28 - نفسه، ص. 120.

29 - نفسه، ص. 115.

30 - ابن خلدون، **المقدمة**، ج 1، ص. 320.

نظرية وثقافية متينة، وبقيت بعيدة عن طموحات وحاجات المجتمع خاصة الشرائح الدنيا التي شكلت قاعدتها الاجتماعية. يقول ابن خلدون عن حركة الحاج العباس: "وكذلك خرج في غمارة (الريف) كذلك، لأول هذه المائة، رجل يعرف بالعباس، وادعى مثل هذه الدعوة (المهدوية)، واتبع نعيقه الأرذلون من سفهاء تلك القبائل وأغمارهم، وزحف إلى بادس من أمصارهم، ودخلها عنوة، ثم قتل لأربعين يوما من ظهور دعوته، ومضى في الهالكين الأولين"[31]. ويلاحظ من خلال هذا النص نظرة الاحتقار والازدراء التي نظرت بها النخبة المثقفة إلى أمثال هذه الحركات الشعبية، وهذا الموقف المعادي ينطلق من رؤية سلفية فقهية ترى في هذه الأفكار بدعة ومروقا من الدين الصحيح الذي ترعاه، كما يكشف عن موقف إيديولوجي تتبناه الشريحة الخاصة المحظوظة من أولي السيف والقلم، ممن تهدد أمثال هذه الحركات موقعهم في بناء السلطة وهرميتها. لكن طبيعة القاعدة الاجتماعية لمثل هذه الحركات لم تكن قادرة على بلورة مشروع سياسي إيديولوجي منظم كالمشروع الموحدي، وتتسم بالضعف والفوضوية، حيث تتحول إلى مجرد هبات ينخرط فيها العوام من الفلاحين والفقراء، ما يجعلها عرضة للانكسار بسهولة بسبب غياب الأساس العصبوي القبلي. وذلك ما وقع لثورة ابن قسي المعروفة بثورة المريدين، يسميهم ابن خلدون المرابطين، إذ "لم تكن هناك عصائب وقبائل يدفعونه عن شأنه، فلم يلبث حين استولى الموحدون على المغرب أن أذعن لهم"[32]. ولعل توقع هذا الفشل وما سيترتب عليه من عواقب وخيمة على حركة الولاية والصلاح هي ما جعل كبار صلحاء الريف ينأون بأنفسهم عن حركة الحاج العباس الكميلي خوفا من استثمار السلطة هذه الحادثة لردة فعل قمعية تجاههم، ورغم هذا النأي فقد نالهم حصة من عقاب السلطة وإن بشكل معنوي، ذلك ما عبر عنه البادسي بقوله: "فلما قام الحاج العباس وقتل وتغير رأي السلطان في الطلبة والفقهاء والفقراء والحجاج، وصار يذكرهم بأقبح الذكر"[33]. فالسلطة كانت ترى في كل ولي صالح مشروع مهدي محتمل، لذا كانت تتعامل مع كل أدعياء التصوف والصلاح بسياسة حذرة واحترازية ومراقبة صارمة[34].

رغم الفشل الذي منيت به كثير من الحركات المهدوية عبر تاريخ المغرب، ومثالها في الريف تجربة الكميلي، فقد ظلت العقيدة المهدوية حاضرة في المتخيل الصوفي متوارية خلف قناع الدعوات التبشيرية التنبئية. وهذا الموقف جاء تماشيا مع إدراك الصوفية لعلاقات القوة السائدة في المجتمع وعدم القدرة على المواجهة المباشرة مع السلطة، وممن عبر عن هذا

---

31 - نفسه، ص. 321.

32 - نفسه، ص. 316.

33 - البادسي، **المقصد الشريف**، ص. 116.

34 - من الأمثلة على ذلك تعامل السلطة الموحدية على عهد يعقوب المنصور مع الولي أبي مدين الغوث بسبب وشاية علماء بجاية به حيث قالوا للمنصور، "إنا نخاف منه على دولتكم، **فإن له شبها بالإمام المهدي**، وأتباعه كثيرون بكل بلد، **فوقع في** قلبه وأهمه شأنه، فبعث إليه في القدوم عليه ليختبره". أحمد بن محمد المقري التلمساني، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1408هـ/ 1988م،المجلد 7، ص. 142.

الموقف أحد كبار أولياء الريف خلال العصر المريني أبو يعقوب البادسي (ت. 734هـ)، يقول ابن خلدون في هذا الشأن: "وأما المتصوفة الذين عاصرناهم فأكثرهم يشيرون إلى ظهور رجل مجدد لأحكام الملة ومراسم الحق ويتحينون ظهوره لما قرب من عصرنا (...) سمعناه من جماعة أكبرهم أبو يعقوب البادسي كبير الأولياء بالمغرب"[35]. فرغم الإذعان الذي أظهره هذا الولي للسلطة وتعامله معها في مواقف عديدة، إلا أنه من خلال اعتقاده بهذه الفكرة كان يختزن في أعماق متخيله رغبة في التمرد والثورة على واقع الظلم والطغيان، فكل فكرة من هذا القبيل يمكن أن تبلور انتفاضة كامنة، ومن هنا يمكن القول بأن المهدوية ظلت ثورة سلبية عابرة للتاريخ[36]. لكنه يثبت من ناحية أخرى تجذر التصور المهدوي في البيئة المحيطة واستعدادها لتقبله واستمرارية هذا الاستعداد، وتجلى ذلك خلال القرن 8هـ/ 14م في استمرار تبجيل المهدي بن تومرت الذي يعتقد أنه حي على وجه الخصوص في جبال تازة شمال المغرب[37].

ما ميز التجربة المهدوية الجديدة اتخاذها صبغة طائفية مذهبية إثنية، فقد أورد الونشريسي في أحد فتاويه في المعيار عددا من التوجهات العقائدية التي تميزت بها هذه الطائفة التي بنت لنفسها تنظيما اجتماعيا اعتمادا على أساسها القبلي، ولهذا تمت تسميتها "طائفة گزناية" في استعارة للقالب القبلي الذي اكتسه هذه الحركة "التي فارقت الجماعة واتخذت لنفسها دينا" بحسب فقيه تازى ومفتيها أبو عبد الله محمد بن عبد المؤمن، ومن أبرز المكونات العقدية لهذه الطائفة كما يصفها صاحب السؤال: "قوم فارقوا الجماعة ويكفرون المسلمين ولا يأكلون ذبائحهم ولا يصلون خلفهم ويقولون من لم يؤمن بالمهدي بن تومرت فهو كافر ويفضلونه على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ويقولون من لم يعلم اثني عشر بابا من التوحيد فهو كافر، وينقضون الوضوء بلمس ذوات المحارم، ويقولون من حلق تحت اللحية فهو مجوسي"[38]. واضح من خلال النص أن هذه الطائفة المهدوية تمثل تجمعا

---

35 - ابن خلدون، **المقدمة**، ج 1، ص. 541.

36 - من هذا النموذج ابن سبعين الفيلسوف والمتصوف الذي لم يدع المهدوية، ولكنه اعتبر من قبل مريديه بمثابة المهدي، إذ ألف أحد أتباعه المدعو يحيى بن أحمد بن سليمان كتابا سماه "الوراثة المحمدية والفصول الذاتية"، أثبت فيه أن ابن سبعين هو الوارث والمهدي المنتظر مدعما دعواه بثلاث حجج: كونه قرشيا هاشميا علويا، وكونه من بلاد المغرب، ولما ظهر له من خوارق العادات. ومع ذلك لم يدع المهدوية لنفسه، بل اعتبر المستنصر الحفصي هو المهدي المبشر به في الأحاديث. وابن سبعين هذا مر على بادس في رحلته المشرقية واستقر بها مدة، حيث تردد على مساجدها وجلس إلى فقهائها وصلحائها، رغم أنه لم يجد القبول عندهم بسبب النزعة السنية المحافظة. المقري، **نفح الطيب**، المجلد 2، صص. 196 - 205. البادسي، **المقصد الشريف**، ص. 34.

37 - Mohamed KABLY, **Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du « Moyen –Age » (XIVe – XVe siècles)**, Préface de Claude CAHEN, Islam d'Hier et d'Aujourd'hui 28, : Éditions Maisonneuve et Larose, Paris, 1986, p. 277.

38 - أحمد الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، تخريج مجموعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401هـ/ 1981م، ج 2، ص. 453.

حصريا وطوعيا منفصلا عن باقي المجتمع، تتخذ لنفسها مجموعة من الاعتقادات والممارسات والسلوكات التي تبلور بها مواقف معارضة في تعاملها مع الفضاء الخارجي. هذا الأمر يدل على تحول نوعي في الفكرة المهدوية فقد انتقلت من الطابع العابر الذي كان يسم حركاتها الاجتماعية كثورات شعبية ضد الضغط والإحباط والحرمان، لتكتسب استقرارا عضويا وبنية مؤسساتية قائمة على شكل طائفة، ولم تتكون هذه الطائفة من فراغ اجتماعي بل استندت في تحقيق تماسكها الاجتماعي إلى العلاقات الاجتماعية الموجودة مسبقا ذات القدرة الفاعلة على تدعيم وحدتها وأواصرها ضد التحديات المذهبية والسياسية المطروحة في الفضاء الاجتماعي المغربي. وتتمثل تلك العلاقات في الإطار القبلي السابق على وجود الطائفة، وهو قبيلة كزناية، إلى حد التقابل الكلي بين الطائفة الدينية والبنية الاجتماعية القبلية. فالمنتسبون عقائديا إلى هذه الطائفة هم ضمن أطر القبيلة وليس خارجها، ويتجلى هذا الانغلاق على الذات الاجتماعية في النظام الأخلاقي الصارم الذي فرض على المنتمين لهذا التجمع، والسلوك الاجتماعي والسياسي المتشدد تجاه المخالفين مذهبيا وصل إلى حد المقاطعة والتكفير واستحلال الدماء، وهذا يؤكد على حصول نوع من التماهي بين التوجه المذهبي والكيان القبلي.

شكلت طائفة كزناية المهدوية نقلة نوعية في تجسيد الوعي المهدوي من خلال أطر وروابط جماعية بين الناس، وعلى نظام تنظيم شبكي للمجموعات المنتسبة للمهدوية، لكن هذا الإطار أفقدها حيويتها الإسكاتولوجية والتيولوجية وجعلها بناء فارغا من أي طموح سياسي.

3- النزعة المهدوية ما بعد القرن 9هـ/ 15م: تحولات البناء الرمزي والوظيفي

لا تستنفذ التجربة المهدوية بفعل تشكيل تنظيمات مستقرة ومستقلة نسبيا، كما أن وجود الاعتقاد المؤسس الذي يؤسس لإمكانية التجربة يخضع هو أيضا للتجربة، أي تتفاعل العقيدة المهدوية مع عرضية التجارب المهدوية. ذلك أن الشرف انتعش بشكل غير متوقع داخل الأوساط الصوفية مع بداية القرن 9هـ/ 15م، التي كانت تمثل تهديدا لمصادر المشروعية الدينية للمرينيين، واتخذ دلالات جديدة عملت على تجاوز إطاره المذهبي القديم، وذلك ما تعبر عنه فكرة المهدي أو الفاطمي المنتظر التي راجت بشكل واسع داخل الحقل الصوفي[39]. من هنا فقد كان المغرب الحديث مسرحا لنشاط عدد من التجارب المهدوية ذات

39 - يحددBEL توجه الصوفية نحو التبشير بالمهدي بداية من القرن 8هـ/ 14م، ويرجع ذلك إلى تصور الصوفية إمكانية وصول أحد أقطابهم إلى هذه الدرجة، لكن هذه الفكرة دعمت تمجيد نسل النبي، ما يفسر المكانة التي حظي بها الشرفاء وأشباههم ابتداء من القرن 15و 16م.

Alfred BEL, **La religion musulmane en Berbérie: Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse**, Tome 1, Etablissement et développement de l'islam du XII au XX siècle, Librairie orientale Paul Geuthner, Paris, 1938, pp. 353 – 354.

المنحى الشرفاوي لعل أبرزها تجربة الشيخ الجزولي وتلميذه المغيطي المعروف بالسياف وغيرها من التجارب[40]. تميزت الحركة الجزولية بإطلاق الدعاوي العريضة في شكل خوارق وكرامات ونبوءات مغرقة في الصور المثالية المتضمنة في المتخيل الديني الإسلامي. فجسامة الأخطار المحدقة بالمغرب وعدم قدرة الذهنية المغربية على مواجهة التحديات التاريخية، تكشفت عن حركية حيوية وخارقة للدفاع عن الذات والهوية بالتقوقع على الماضي المثالي والتجني على الحاضر بربط كل المساوئ به، والرؤية الحالمة التي تتجاهل الحلول الواقعية وتغرق في الانتظارية، انتظار لحظة الخلاص الأبدي. وهكذا مع الجزولية تم "فتح الشرف على عوالم فكرية مختلفة، على التصوف والمهدوية والتراث الموحدي وكذا على معتقدات الناس (الكرامات والخوارق)"[41]. وراحت الجزولية تطلق العديد من الدعاوي والتنبؤات التي تلاقت مع التمثلات المشتركة للجماعة وحاجاتها للدفاع والتبرير، وقد أحسن الجزولي في قراءة مسارات وتحولات الزمن السياسي والثقافي المغربي، فأخذ من سياق الدعوات الألفية والمهدوية ما يناسب حركته، فأضاف الخضرية إلى الشاذلية، بل جعلها فوقها إذ أشاع الاعتقاد بأن الخضر حي وموجود بين أهل زمانه، وأنه نبي ورسول، وأن صاحبه الجزولي، الذي يلقاه ويكلمه، وأخذ عنه الإذن بقص شعر التائب، وبذلك حسم مسألة نبوة الخضر المختلف فيها بين علماء الإسلام يكفر من ينكرها أو يقول بولاية الخضر، وجعلها نبوة راهنة، حيث أصبح ثغر آسفي الذي ظهر به أمر الجزولي قبلة المتشوفين لا إلى ملاقاته فحسب، بل رؤيته صاحبه الخضر الذي تواتر ظهوره بالسواحل، وحدث تطور لم يرمه الجزولي فيما يخص الخضرية حيث ادعى بعض أصحابه كالمغيطي لقائه والأخذ عنه وبذلك اتسعت دائرة أصحابه[42].

كانت الخضرية مقدمة وتوطئة للدعوة الفاطمية – المهدوية التي ظهر بها الجزولي فيما بعد، كما يجسدها قوله: "سمعت صلى الله عليه وسلم يقول: أنت المهدي، ومن أراد أن يسعد فليأت إليك(...) معشر المسلمين خلق الله لكم من يهديكم في آخر الزمان فاحمدوه"[43]. وقد شاع بين الناس أنه الفاطمي في الليلة التي اغتيل فيها، لكن هناك من ترجم له من

40 - عبداللطيف الشاذلي، **التصوف والمجتمع نماذج من القرن العاشر الهجري**، سلسلة أطروحات ورسائل، رقم 4، منشورات جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، مطابع سلا، 1989،صص. 281 - 282.

41 - نورالدين الزاهي، **بركة السلطان**، دفاتر وجهة نظر (12)، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2007،ص. 19.

42 - عبد الله نجمي، "بين زروق ولوثر: في الإصلاح الديني والعصور الحديثة"، ضمن **الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب**، (دراسات تاريخية) مهداة للأستاذ إبراهيم حركات، تنسيق: نفيسة الذهبي، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 69، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 1997، صص. 103 - 111.

43 - محمد المهدي الفاسي، **ممتع الأسماع في ذكر الجزولي والتباع وما لهما من الأتباع**، مخ. المكتبة الوطنية، الرباط، رقم: 896 - د، صص. 7 - 8.

أصحابه من شدد على تبرؤ الجزولي من وصمة الفاطمية ودعائه بقطع الرقاب على كل من حاول التلبيس عليه بهذه الشبهة خاصة من الفقهاء[44].

والتجربة الأخرى كانت بأدوات سياسية واضحة مع استثمار لمقومات المهدوية الصوفية[45]، والمقصود تجربة ابن أبي محلي التي تميزت بخاصية التصنيف أو المشاركة[46]، واعتبرها "بيرك"(BERQUE) تجربة متألقة لا يتأتى تألقها من "ثورته ضد الخصائص المرتبطة بفوضى مجتمعه بقدر ما تتأتى مما يحركنا عندما يعلن الحق في التمرد ضد السلطان الذي يخل بواجباته"[47]. ولذلك ظلت هذه التجربة قادرة على إثارة مخيلة الناس وإبقاء الفكرة حية في الوجدان على أمل التحرر والانعتاق، لذلك فإن "سكان الصحراء الغربية الوسطى رفضوا تصديق موته قائلين فقط أنه مختبئ"[48] كما هو حال كثير من سلاطين وصلحاء المغرب[49]. لذلك فإن فهم التجربة المهدوية يرتبط بتاريخية التجربة، فهي تجربة أفق مفتوح إلى ما لانهاية، تجد أصلها ودوافعها في معاناة الناس، ورغبتهم في مقاومة اليأس والإحباط الناتج عن الإخفاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وفي هذا الصدد يذكر "موليراس" (MOULIERAS) أن سكان قصبة شراعة بتريفة (بركان حاليا) كانوا "يعتقدون أن (مولى الساعة)، وهو بمثابة مهدي منتظر، ستكون انطلاقته من شراعة"[50]. ويبين هذا أن الإيديولوجية المهدوية قد حافظت على طاقتها الاعتقادية فعالة في الفضاء الاجتماعي المغربي، فشهد المغرب في الفترة ما بين نهاية تجربة ابن أبي محلي (1022هـ/ 1613م) إلى غاية احتلال المغرب سنة 1912م بروز عدد من الحركات الدينية – السياسية التي جمعت في طياتها بين

---

44 - انظر: نجمي، "بين زروق ولوتر"، صص. 108 – 109. عيسى، **مغرب المتصوفة**، صص. 237 – 243. وقد حكي عن الشيخ التباع أنه قال للجزولي ليلة وفاته: "الناس يذكرون فيك أنك الفاطمي مخرج فقال ما يحثون إلا عمن يقطع رقابهم، والله يسلط عليهم من يقطع رقابهم، فكرر ذلك الدعاء مرارا، قيل فكان ظهور دعائه في عمرو المغيطي". الفاسي، **ممتع الأسماع**، ص. 19.

45- وظف السعديون دعوى المهدوية في بداية مشروعهم السياسي، بظهور مؤسسيهم في صورة المرابط المجاهد والمهدي المتصوف وريث التراث الجزولي، وما ينسب إليهم من كرامات ونوايا حول استعادة الأندلس وارتباطهم بماسة ذاك المكان المثقل برمزية المهدوية. انظر: GARCÍA-ARENAL « Mahdī, Murābiṭ, Sharīf », op. cit, pp. 77-114.

46 - تنظر ملامح هذه التجربة بتفصيل في: عيسى، **مغرب المتصوفة**، صص. 459 – 521.

47 - BERQUE, **Ulémas, Fondateurs, insurgés du Maghreb**, op. cit, p. 71.

48 - Ibid., p. 45.

49 - يرفض العوام تصديق فكرة موت كثير من سلاطينهم الأقوياء وصلحائهم المحبوبين إلى أنفسهم، كرفض تصديقهم وفاة يعقوب المنصور الموحدي ولوعا وتمسكا به وادعائهم أنه ساح في الأرض. محمود مقديش، **نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار**، تحقيق: علي الزواري، محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، المجلد الأول، ص. 472.ويتطبق هذا الاعتقاد أيضا على صلحاء المغرب، ينظر:

Magali MORSY, **Les AHANSALA Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas marocain au XV IIIe siècle**, Mouton, La Haye : Maison des sciences d'homme, Paris, 1972, p. 22.

50 - أوجست موليراس، **المغرب المجهول** ،ج 1**اكتشاف الريف**، ترجمة وتقديم: عز الدين الخطابي، منشورات تفراز،تامريف، دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2007، ص. 182.

ملامح الصلاح والمهدوية والشرف متخذة شكلا سياسيا جهاديا لدى البعض[51]. ونظرا لصعوبة الخوض في كل هذه التجارب، التي تحتاج لدراسة مستقلة، واقتصارا على المجال الجغرافي الذي أطرنا فيه الدراسة، سنخوض في تحليل تجربتين شهدتهما المنطقة المعنية خلال العصر الحديث، رغم عدم تصريح أصحابها بمهدويتهم[52]، إلا أن العلامات التي اتخذوها والرموز التي وظفوها كلها تدل على الطابع المهدوي لتحركاتهم، وهما تجربة الباشا أحمد الريفي، وتجربة الجيلالي الزرهوني المعروف بـ"بوحمارة".

يشترك هذين الزعيمين في كونهما من رجالات المخزن ويمتلكان من المؤهلات السياسية والشخصية ما يدفعهما إلى خوض مغامرة الاستيلاء إلى السلطة، وفي هذا السبيل وظفا مجموعة من الإجراءات الرمزية والأيقونية للوصول إلى غايتهما في إنشاء دولة أو سلطنة على الأقل. إذ كانت لهما علاقة من نوع ما بالزوايا والصلاح انخراطا أو دعما أو تعاطفا، وفي سبيل تعزيز رأسمالهما الرمزي ادعيا الشرف السلالي، كما ساهم الوضع الداخلي للمغرب في إضفاء الطابع المهدوي على تحركهما، تلميحا دون التصريح من خلال توظيف خطاب الحدثان والنبوءة وإيديولوجيا الإنقاذ والأمل. فبالنسبة للباشا أحمد الريفي فرض نفسه الرجل الأقوى بمنطقة الشمال المغربي من حدود الجزائر شرقا إلى المعمورة غربا، ومن الساحل المتوسطي شمالا إلى نهر سبو جنوبا[53]، ويشي مساره السياسي بأن حركته لم تكن تحركا فوضويا غير عقلاني بل تخضع لناظمة فكرية واعية بتاريخ المغرب وواقعه وبناه الاجتماعية والثقافية. وفي هذا الصدد سيتحرك نحو اكتساب الرأسمال الرمزي الذي يمكنه من منافسة الشرعية السياسية القائمة، واستغل اللحظة التاريخية الحاسمة التي كان يمر بها المغرب بعد وفاة المولى إسماعيل المعروفة بأزمة الثلاثين سنة (1727 – 1757م) ليبلور مشروعه السياسي. وبغية تحريك الطاقة الاعتقادية لحركته عمد إلى مبدأ نبوءة ظهور المنقذ والمخلص التي تشكل جوهر الإيديولوجية المهدوية المترسخة في متخيل الناس، ليعطي الانطلاقة الرمزية لحركته. وتخبرنا المصادر في هذا الشأن أن النبوءة رافقته من صغره، إذ لما زار مولاي التهامي

---

51 - تنظر تجارب مهدوية قديمة وحديثة في: عبد العزيز بنعبد الله، **معلمة التصوف المغربي**، ج 1: التصوف المغرب خواص ومميزات، دار نشر المعرفة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط. 1، 2001، صص. 211 – 219. وتجارب معاصرة في: الزاهي، **بركة السلطان**، صص. 101 – 103.

52 - حملت بعض التجارب ملامح خرق المراحل بالوصول إلى ادعاء العيسوية، أي أنه المسيح عيسى بن مريم مهدي آخر الزمان ولكنها انكفت بسرعة، ونذكر في هذا الصدد تجربة المدعو "برزيز" من قصر كتامة ببلاد الهبط خلال القرن 9هـ/ 15م، الذي دخل المسجد الأعظم بالمدينة وادعى أنه عيسى بن مريم فاتبعته "الآلاف من الخلق" على دعوته، إلى أن تصدى له الفقيه الصالح عبد الله الورياگلي. محمد بن عسكر الشفشاوني، **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**، تحقيق: محمد حجي، سلسلة التراجم (1)، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1397هـ / 1977م، صص. 31 – 32.

53 - قال عنه الضعيف: "كان يحكم في مائة قبيلة أو أكثر من باب طنجة إلى باب تازة، وزاد بني يزناسن". محمد الضعيف الرباطي، **تاريخ الضعيف (تاريخ الدولة السعيدة)**، تحقيق وتعليق وتقديم: أحمد العماري، نشر دار المأثورات، الرباط، ط. 1، 1406هـ/ 1986م ،ص. 143.

شيخ زاوية وزان أباه القايد علي وجده في الصيد، واستقبله الفتى الصغير أحمد فمسح الشريف على رأسه ودعا له وقال: ستكون خليفة أبيك إن شاء الله أو أكثر منه"[54]. ومثل هذه الحكايات تخلق لدى الشخص قوة كفاحية تجعله يعيش على الأمل المنتظر الكامن في وجدانه، كما أن هذه النبوءات تبقى متوجهة نحو تزكية الفعل الحاضر وشرعنته. لذلك كان الباشا يسعى إلى امتلاك مثل هذه الأدلة التي ستزكي طموحه هذا وتضفي عليه دينامية متخيلة، وتورد المصادر التاريخية حكاية أخرى عن الباشا المذكور تؤكد على الطابع المهدوي لحركته مفادها "أن طالبا من الطلباء أتاه بكتاب فيه خبر ينبئ عن مملكته. فأعطاه مالا على ذلك وانصرف. وبقي حديث المملكة في مسامع الباشا، فبينما هو هابط من غرسته (...) تعرضت له امرأة هجالة، من مدشر بني صالح وقالت له: يا سيدي نصرك الله (...). والتفت لبعض أصحابه وقال له: اسمع ما تقول هذه المرأة نصرك الله يصير جفر الطالب حق"[55]. بالرغم من أن هذا النص يثير الكثير من التحفظات والتساؤلات حول المبالغات والاستفزازات اللغوية الصادرة عن مؤرخي السلطة تجاه معارضيها، ويتدخل في رواية الأحداث للحط من شأن الخصم ونفيه إيديولوجيا من التاريخ، فإنه يكشف من وراء الطبقات الإيديولوجية السميكة عن استعداد التمثل الجماعي لاحتضان الفكرة والشخص الممثل لها، الذي ينجح في إثارة المتخيل الرمزي. وعلى عكس ما روجته الأدبيات التاريخية حول استبداد الباشا وظلمه للناس، فإنه سلوكه مع هذه المرأة يشير إلى غير ذلك إذ وصفه "سالمون" (SALMON) بأنه كان أكثر رجال الدولة استقامة في عصره"[56]. ومضي الباشا وراء النبوءة وإشهارها وسط أصحابه يروم من خلاله إحاطة نفسه بكاريزما المنتظر، وخلق صورة متخيلة عن ذاته ترفع عنه واقعيته، وتدمجه من جديد ضمن إطار الحركات ذات الطابع المهدوي. وقد أدرك أن رأسماله الرمزي لا يسعفه في اكتساب هذه الأيقونة دون التوفر على مجموعة من المستلزمات الإيديولوجية الأخرى، وعلى رأسها مقام الشرف الذي يعد مدخلا حاسما لامتلاك الشرعية الدينية والسياسية، يقول الضعيف في هذا الصدد: "ادعى الشرف بأنه من أولاد مولانا عبد السلام بن مشيش نفع الله به، وبعث المال الكثير لأولاد مولانا عبد السلام والملف والكتان وغير ذلك على أن يشهدوا له بالشرف، فشهدوا له بأنه من الشرفاء أولاد حمام، فشهدت له العلماء من أهل تطاون والفقهاء ومن القصر والعرائش وطنجة وشفشاون، ثم بعث لمولانا الطيب من وزان على أن يشهد له بالشرف أيضا فأبى"[57]. لقد حاول أن يسوق نفسه كشريف عبر الحصول على تزكية الزوايا والصلحاء والشرفاء والعلماء مدركا أهمية هؤلاء الفاعلين في

---

54 - نفسه، ص. 142.

55 -عبد السلام السكيرج، **نزهة الإخوان وسلوة الأحزان في الأخبار الواردة في بناء تطوان ومن حكم فيه أو تقرر من الأعيان**، تقديم وتحقيق: يوسف احنانة، مطبعة الخليج العربي، تطوان، ط. 1، 2005،ص. 61.

56 - Georges SALMON, « Essai sur l'histoire politique du nord-marocain », **Archives Marocains**, Tome 2éme, publication de la mission scientifique du Maroc, éditeur ERNEST LEROUX, Paris, 1905, p. 65.

57 - الضعيف، **تاريخ الضعيف**، ص. 143.

تمكينه من المشروعية الدينية والسياسية، ولم يكن ينطلق في دعواه من فراغ فماضي أسرته أولاد حمام التي صنفتها بعض كتب الأنساب ضمن لوائح الشرف يوفر له سندا إيديولوجيا لمثل هذه الدعوى. وجاء تمتين علاقته بأهل الصلاح والشرف منطقيا مع طبيعة مشروعه الديني - السياسي، بغية توفير قاعدة تنظيمية متماسكة فكريا لتنزيل مشروعه على أرض الواقع، وقد وفر له الصلحاء والشرفاء المساندة والغطاء الشرعي لحركته، التي عبرت أيضا عن نزعة استقلال جهوية وخلفيات إثنية وقبلية كانت تتحرك من تحت المضمون الديني المتبنى من قبل الباشا وأنصاره. ويتجلى ذلك بوضوح في التفاف الزاوية الخمليشية وزوايا أخرى بمنطقة الريف وجبالة حول حركة الباشا الريفي، ويعتبر بلير(BELLAIRE) ذلك تأكيدا على رغبة القبائل "البربرية" في الاستقلال، حيث خاضت هذه الزوايا تحت لواء الباشا عدة معارك ضد المخزن، من أهمها معركة المنزه بالقصر الكبير التي وقعت 4 جمادى الثانية 1156هـ/ 2 يوليوز 1743م بين السلطان المولى عبد الله والباشا أحمد الريفي، وانتهى بمقتل هذا الأخير ومعه سيدي علي خمليش الذي اعتبره خليفة للباشا المذكور[58].

إن الاستراتيجية التي اعتمدها الباشا أحمد الريفي من أجل توفير شرعية دينية سياسية لحركته، تحددت معالمها من خلال التحرك وفق الخطاطة العامة للحركات المهدوية، من حيث استخدام آلية النبوءة وخطاب الحدثان ومتخيل الإنقاذ والأمل. واعتمد لإثبات سلطته الروحية وتغليفها بطابع ديني على التوجه نحو حقل الشرف والمحاجة به، وتوجه نحو الصلحاء والزوايا لملامسة نواياهم السياسية المخفية، وفي هذه النقطة سعى بكل الطرق الممكنة والمفترضة إلى بلورة تحرك مهدوي يستند إلى قاعدة قبلية وجهوية من منطلق الالتحام الرمزي والروحي بين أطراف هذا التحرك.

سيتم استعادة هذه الخطاطة الرمزية بخطوطها العريضة في شكل وصفة تتسم بصبغة مهدوية مضمرة (النبوءة، الشرف، الصلاح)، من طرف ثائر آخر سلك نفس المسلكيات، مع إدخال بعض التغييرات التقنية والمنهجية على تحركه اقتضتها شروط اللحظة التاريخية وطبيعة الحركة الاجتماعية. ويتعلق الأمر بالمدعو "بوحمارة" وهو الجيلالي الزرهوني، فعلى عكس الباشا الريفي لم يكن يتوفر على قاعدة اجتماعية موالية بالعصبية، ما استدعى منه بدل التحالف مع أرباب الصلاح والشرف أخذ هذا الموقع لنفسه، لذا طبق استراتيجية تركيز المرجعية الروحية والسياسية في شخصه، إذ سوق نفسه كشيخ زاوية، يقول الخلوفي عنه: "ويكتسي قبل الإفصاح عن نواياه السياسية مظهر الصالحين ويغدو رجلا له كرامات الأولياء"[59]. معيدا إنتاج علاقة شيخ / مريد من داخل الجسم السياسي الذي اتخذه لنفسه كمخزن،

---

58 - Michaux BELLAIRE, « A propos du Rif », **Archives Marocains**, direction générale des affaires indigènes (section sociologique), Vol. 27, librairie ancienne honoré champion, Paris, 1927, P. 229.

59 - محمد الصغير الخلوفي، **بوحمارة من الجهاد إلى التآمر لمغرب الشرقي والريف من 1900 إلى 1909: دراسة ووثائق**، دار نشر المعرفة للنشر والتوزيع، الرباط، 1993، ص. 24.

ليضمن بذلك تحصين مشروعه السياسي من أي اختراقات تهد مشروعيته الدينية. وقد نص حمودي في تحليله على حضور هذه الجدلية من داخل النسق السياسي المغربي بجناحيه المخزني والمعارض بقوله: "المقولات نفسها، من خدمة وطاعة وتقرب، التي تتحكم في العلاقة بين الشيخ والمريد، تشكل مواقف خدام دار الملك، أو على الأقل رغبات الزعيم تجاه رجاله"[60].

ومن هذه الناحية لم تخرج حركة بوحمارة على استعادة نفس الاستراتيجية العتيقة لهذا النوع من الحركات ذات الطابع المهدوي، ألا وهو حيازة الشرف والصلاح كمدخل نحو اكتساب الشرعية والمزاحمة على رأسمالها الرمزي. وهناك تجربة أخرى تختلف مع تجربة بوحمارة في غايات مشروعها السياسي لكنها تسلك نفس المسار المهدوي، ويتعلق الأمر بتجربة الشريف محمد أمزيان قائد المقاومة الريفية الشهير للتسرب الاستعماري الاسباني إلى منطقة الريف ما بين 1909 و1912. ولم تثر أي من الدراسات والكتابات التاريخية حول الشريف هذه النقطة في مسار حركته الجهادية، لكن بالرجوع إلى بعض النصوص العربية من جريدة (El Telegrama del Rif) الاسبانية الصادرة في مليلية، يستشف ترويج الشريف أمزيان للدعوى المهدوية من خلال طرح وسم "رب (مول) الساعة" وتلبس كاريزما الأمل والإنقاذ المنشود من قبل الأهالي، واستدعاء هذه الدعوى في مسار حركته الجهادية لتقوية سلطته الرمزية في مواجهة الخصوم الخارجيين والداخليين. خاصة إذا استحضرنا أنه يمتلك المؤهلات الرمزية لهذه الدعوى من النسب الإدريسي الشريف، والإرث الصوفي لعائلته المرابطية، والظهور بمظهر الولاية والصلاح، مضافا إليها عمله الميداني كمجاهد ضد "الكفار" الغزاة لأرض مسلمة[61].

خاتمة

من خلال ما سبق يمكن تأكيد أن حضور النزعة المهدوية في المسار التاريخي للتصوف المغربي، لم يكن وفق نمطية واحدة ثابتة ومعيارية، بل إن المعتقد المهدوي اتخذ أشكالا وصيغا رمزية واجتماعية وثقافية متعددة تبعا لمتغيرات الحقل الديني والسياسي، بحيث أفرزت كل لحظة تاريخية أثرها في صورة المهدوية. غير أن الوجاهة الأنثروبولوجية التي تمتعت بها المهدوية أفرزت توجها واضحا لدى العديد من صوفية وصلحاء المغرب نحو تبني

---

60 - عبدالله حمودي، الشيخ والمريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة يليه مقالة في النقد والتأويل، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط. 4، 2010، ص. 122.

61- يمكن أن تكون مثل هذه المقالات من عمل الدعاية الاسبانية المضادة لحركة المقاومة التي قادها الشريف أمزيان، وقد يكون ذلك أمرا مطروحا وصحيحا، لكن لا نستبعد أن تحمل طروحات الأعداء جزء مما كان يروج داخل هذه الحركة من دعاوي وأفكار وخطابات، غفلت أو تغافلت الأقلام الوطنية عن تسجيلها لكن المراقب الاسباني كان يقظا وراصدا لكل أسلحة عدوه بما في ذلك أسلحته الرمزية والثقافية. انظر حول الموضوع المقالات العربية الواردة في الصفحة الأولى من الجريدة الاسبانية في الأعداد التالية:

El Telegrama del Rif, Año IX, Número 2662,18 noviembre 1910. Año XI, Número 3076, 9 enero 1912. Año XI, Número 3134,7 marzo 1912.

خيار الدعوى المهدوية، بوصفها استراتيجية ناجعة لحيازة جزء من النفوذ الرمزي والاجتماعي الذي تتيحه هذه الدعوى.

لذلك سعى الصوفية إلى استخدام الموارد الإيديولوجية والرمزية والاجتماعية للنزعة المهدوية، واستثمارها أنثروبولوجيا لاكتساب نوع من الرأسمال الرمزي يخول لهم إحداث تأثير سياسي واجتماعي على صعيد المجتمع وفق الإمكانيات التاريخية المتاحة في اللحظة. ولا يجب الوقوف عند لحظات فشل الحركات القائمة على مثل هذه الدعوى، بل ينبغي الالتفات إلى قدرتها على التسرب داخل النسيج الصوفي المغربي في مفاصله الكبرى كالجزولية مثلا، وطاقة الاعتقاد الكامنة فيها التي تخول لها معاودة الظهور على الساحة الاجتماعية، وإمكانية تحولها في مرحلة تاريخية ما إلى بنية طائفية مستغلقة على ذاتها.

وهكذا سيغدو اندماج المهدوية والتصوف ملمح أساسي من تاريخ نسق الولاية والصلاح المغربي في مختلف أرجاء المجال المغربي، ومن ضمنه المنطقة الشمالية التي كان لها نصيبها من هذه النزعة، وهو ما أغفلته الدراسات المعنية بتناول الظاهرة المهدوية، بل إن دورة حياة النزعة المهدوية بهذه المنطقة تبرز كيفية تحول هذه النزعة إلى تقاليد وتراث قائم بذاته، مؤطر بمجموعة من النظم والمراسيم التي يمكن استعادتها من طرف المتخيل في اللحظة التاريخية المتواتية.

جدي، مراد. 2017. النزعة المهدوية و التصوف بشمال المغرب : دراسة في تاريخ المتخيل الديني. *البحث التاريخي*،مج. 2017, ع. 13-14, ص ص. 103-121.